

Antisemitismus, Orthodoxie und humanistisches Bildungsideal: Transdifferenzprozesse im Deutschlandbild Albert Salomons

Härpfer, Claudius

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Härpfer, C. (2007). Antisemitismus, Orthodoxie und humanistisches Bildungsideal: Transdifferenzprozesse im Deutschlandbild Albert Salomons. *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 31(2/3), 81-107. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-287450>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Claudius Härpfer

Antisemitismus, Orthodoxie und humanistisches Bildungsideal

Transdifferenzprozesse im Deutschlandbild Albert Salomons

Albert Salomon (1891-1966) war Deutscher und Jude zugleich. Angesichts dieser Spannung bildete er von frühester Jugend an eine transdifferente Positionalität aus, die ab 1935 im New Yorker Exil noch an Komplexität gewann. Sein Blick auf Deutschland war geprägt vom Gegensatz zwischen der herrschenden, latent antisemitischen, preußischen Hegemonie und seinem damit nicht zu vereinbarendem neuhumanistischen Idealbild. Im Laufe seines Lebens nahm er stetig neue Positionen zwischen diesen Polen ein, was sich besonders an den Schicksalsschlägen und Brüchen verfolgen lässt, die seine Biografie durchziehen.

Schlüsselbegriffe: transdifferente Positionalität, Deutschjudentum, Antisemitismus, Humanismus

Die aktuellen wissenschaftlichen Diskurse zeichnen sich durch eine Vielzahl von Ansätzen und theoretischen Konzepten aus. Einige sind sehr konkret auf besondere empirische Gegenstände bezogen; andere sind sehr abstrakt und erheben nahezu einen Allgemeinheitsanspruch. Zu den letzteren gehört das Konzept der Transdifferenz, das Helmbrecht Breinig und Klaus Lösch Anfang 2000 entwickelten, weil sie unzufrieden mit Theorien waren, die dem binärlogischen Denken verhaftet bleiben (vgl. Lösch, 2005, S. 23; Breinig & Lösch, 2002). Die bündigste Definition hat mittlerweile Lösch bereit gestellt: Transdifferenz bezeichnet seines Erachtens

all das Widerspenstige, das sich gegen die Einordnung in die Polarität binärer Differenzen sperrt, weil es gleichsam quer durch die gezogene Grenzlinie hindurch geht und die ursprünglich eingeschriebene Differenz ins Oszillieren bringt, ohne sie jedoch aufzulösen. Der Begriff der Transdifferenz stellt die Gültigkeit binärer

Differenzkonstrukte in Frage, bedeutet jedoch nicht die Aufhebung von Differenz (Lösch, 2005, S. 23).

Wie die Metapher des Oszillierens zeigt, handelt es sich hierbei um einen Prozess. Die Differenz während des Oszillierens ist nicht mehr die ursprüngliche. Transdifferenz bezeichnet mithin jene Vorgänge, »in denen die überkommenen Differenzkonstruktionen auf Basis einer binären Ordnungslogik gleichsam ins Schwimmen geraten und in ihrer Gültigkeit temporär suspendiert werden, ohne dass sie damit endgültig dekonstruiert werden« (ebd., S. 23).

Wenn Lösch hier von Differenzkonstruktionen spricht, dann schließt er sich dem in den Kultur- und Sozialwissenschaften verbreiteten Konstruktivismus an, demzufolge Differenzen – ebenso wie Identitäten – keine Wesenheiten, sondern soziale Konstruktionen sind, die sich narrativer Mittel bedienen. Dass sich A und B unterscheiden, ist nicht *per se* gegeben, sondern muss behauptet werden, indem man ihnen unterschiedliche Prädikate zuschreibt. Dass sie sich »binär« unterscheiden, heißt zudem, dass sie keinen einfachen Unterschied bilden sollen, sondern einen Gegensatz. Der klassischen Logik folgend bestimmt man bei einem Gegensatz A und B wechselseitig durcheinander – und zwar negatorisch (vgl. Hegel, 1969, S. 55-59). Das Andere (B) soll nicht irgendein Anderes sein, sondern das Andere des Einen (A), mithin *sein Anderes* beziehungsweise *das Andere seiner selbst*. B soll nicht-A und A soll nicht-B sein. Dies ist freilich nur dann möglich, wenn man beide in ein und derselben Hinsicht prädiziert. Die Momente müssen als »in *einer* Identität verschiedene« behauptet werden, um einen Gegensatz zu bilden (ebd., S. 55). Ein Moment wird nur dann mit der Negation eines anderen Moments identisch, wenn es zur Bestimmung von etwas gemacht wird, hinsichtlich dessen das andere Moment die ausschließende Gegenbestimmung sein soll. Wenn man nun diese *eine* Identität als eine beiden Momenten »zum Grunde liegende *ansichseiende Einheit*« begreift (ebd., S. 60), dann entsteht eine »dialektische Bewegung«, die darin besteht, »sich als *Anderes* seiner selbst zu setzen, und dies Andere seiner aufzuheben, zum Scheine herabzusetzen und so in sich zurückzukehren« (Hegel, 1970, S. 531).

Lösch lehnt diese dialektische Bewegung offensichtlich ab. Er spricht von einer »ursprünglich eingeschriebene[n ...] Differenz« (Lösch, 2005, S. 31), die zwar ins Oszillieren zu bringen, aber keiner »Aufhebung« zuzuführen sei (ebd., S. 23). Ihm geht es also nicht um das Entzweien einer ursprünglichen Einheit und das Sich-Vereinigen der beiden durch die Entzweigung entstandenen Momente zu einer nunmehr gefüllten Einheit. Dass die beiden Momente der ursprünglichen Differenz – sofern sie eine binäre sein soll – nur in *einer* Identität verschiedene sein können, kann er zwar nicht leugnen. Ihm geht es jedoch um einen ganz anderen Prozess, in dem die Prädikate, die sich gegenüber der ursprünglichen Differenz – soll heißen: der überkommenen Differenzkonstruktion – als widerspenstig erweisen, in eine eigene Narration eingebaut werden, die eben dadurch zur Transdifferenz gerät. Damit reiht er sich ein in die Tradition der Reformulierungen der Logik Hegels (vgl. Günther, 1979; Bhabha, 2000), die man ihrer Abstraktheit wegen in den Kultur- und Sozialwissenschaften bislang kaum oder erst seit kurzem rezipiert hat. Um die Anschlussfähigkeit des Konzepts der Transdifferenz an die empirischen Wissenschaften zu verbessern, soll es – nachdem es in der theoretischen Dimension bereits ausführlich diskutiert wird (vgl. Allolio-Näcke, Kalscheuer & Manzeschke, 2005; Kalscheuer & Allolio-Näcke, im Druck) – im Folgenden empirisch überprüft und auf ein konkretes Beispiel angewandt werden. Das gewählte Beispiel mag auf den ersten Blick ungewöhnlich wirken, bei näherem Hinsehen erkennt man jedoch seine paradigmatische Bedeutung für die Erforschung der Begegnung unterschiedlicher Kulturen und der damit verbundenen individuellen Biografien. Tatsächlich lässt sich die ganze *Soziologie des Fremden* auf Differenzenerfahrungen des Judentums zurückführen (vgl. Simmel, 2002; Park, 2002). Der Jude ist der klassische Fremde, der *marginal man*, der Differenzen transzendieren muss, um überleben zu können. Wie er dies im Schwebezustand zwischen zwei Kulturen anstellte, sagt vermutlich mehr über das Oszillieren von Differenzen, als logische Erwägungen dies vermögen.

Im Folgenden soll es deswegen um das Deutschlandbild des deutsch-jüdischen Soziologen Albert Salomon gehen, anhand dessen sich eine transdifferente Positionalität aufzeigen lässt. Jenes Produkt der kulturel-

len Mehrfachzugehörigkeiten, unverträglichen Identitätsaspekten und Rollenkonflikten, bei welchem das Individuum dem Druck nach einer eindeutigen Positionierung zumindest für einen Moment nicht nachgeht, sondern stattdessen »unter Verweis auf andere Inklusionsschemata [...] fluktuierende Positionalitäten« einnimmt (Lösch, 2005, S. 40) und sich so von binären Inklusions- und Exklusionsmustern befreit.

Dass es im Deutschland des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts eine Differenz zwischen der deutschen und jüdischen Bevölkerung gab, die ›ursprünglich‹ anmuten mochte, aber dennoch eine Konstruktion war, an der sich Deutsche und Juden seit Jahrhunderten beteiligt hatten, ist die historische Konstellation, angesichts derer Salomon sein Leben zu führen hatte. Dieses Leben konnte sich nicht in die Indifferenz flüchten, denn als Deutscher und Jude war Salomon diese Differenz von Geburt an ›eingeschrieben‹. Seine Biografie »ist die Geschichte eines Menschen, in dem Jude und Deutscher zu sein, ein dauernder Anlass zum Nachdenken, zu ständigen Neuorientierungen war und eine gesteigerte Sensibilität und emotionale Spannungen zur Folge hatte« (Salomon, 1966, S. 1). Seine Lebensführung zeichnet sich denn auch dadurch aus, dass er versuchte, die sich im Spiegelstrich manifestierende Differenz, Jude und/oder Deutscher zu sein, zu transzendieren, sofern dies möglich war. Dazu gehörte auch, ein Bild von Deutschland zu zeichnen, das dieses Land nicht nur als Brückenkopf des Antisemitismus, sondern auch als Hort des Humanismus zur Darstellung brachte. Dieses Deutschlandbild, soll im Folgenden als ein greifbarer Teil seiner transdifferenten Positionalität rekonstruiert werden. Dabei werde ich versuchen, seine sich ändernde Sicht auf Deutschland aufzuzeigen, und wie er zwischen verschiedenen Aspekten des Deutschtums schwankt. Hierbei ist es essentiell, die zur Verfügung stehenden biografischen Notizen lediglich als Rahmen zu nehmen, da diese am Ende seines Lebens aus der verklärenden Sicht eines alten Mannes verfasst wurden; während die wissenschaftlichen Publikationen natürlich in Bezug auf ihre Inhalte in erster Linie durch die gewählten Themen und die eingenommenen Positionen interessant sind.

Die Transdifferenz im Kontext der Soziologie des Fremden

Die europäischen Juden dienen in der *Soziologie des Fremden* als prototypisches Beispiel für eine von Migration betroffene Menschengruppe, die immer wieder an den Rand der Gesellschaft gedrängt wurde. Georg Simmel beispielsweise, der zwar selbst aus einer konvertierten Familie stammte, aber wegen seiner jüdischen Herkunft erst wenige Jahre vor seinem Tod eine ordentliche Professur erhielt, sieht den europäischen Juden als klassisches Beispiel für den Händler, der »als Supernumerarius in einen Kreis dringt, in dem eigentlich die wirtschaftlichen Positionen schon besetzt sind« (Simmel, 2002, S. 48). Wobei das jüdische Volk seiner Meinung nach nicht in den anderen Völkern *aufgeht*, sondern mit ihnen in einer besonderen Weise – die mit der umgangssprachlichen Bedeutung des vereinheitlichenden *melting pot* nicht zusammenfällt – *verschmilzt*, »und bei einer solchen Verschmelzung entsteht aus zwei Völkern eben ein drittes, in dem keines von beiden restlos verschwindet und in dem das neue Volk in sich Elemente sowohl des einen als auch des anderen enthält« (Simmel, 2005, S. 253; vgl. Köhnke, 1996, S. 122-149).

Einen sozialpsychologischeren Zugang zu diesem Problemfeld schaffte sich Robert Park, der seine »systematische Unterweisung in der Soziologie« durch Simmel erfahren hatte (Baker, 1981, S. 264). Er beschäftigte sich mit Migration und deren Folgen. Dabei entwickelte er den Typus des zwischen zwei Kulturen stehenden und nirgends ganz zu Hause seienden *marginal man*; einen Ansatz, der mit der praktischen Seite der Transdifferenz durchaus kompatibel ist, wenn er auch auf einer anderen Basis fußt und Park die negative Seite der Medaille betont. Hierbei dient ihm der Jude als grundlegendes Beispiel: »Der Jude, der das Ghetto verließ, entkam ihm nicht; er floh und wurde zu jenem verabscheuungswürdigen Deserteur« (Park, 2002, S. 68). Dementsprechend war und ist das Verhältnis der Juden im Ghetto zur umgebenden Gesellschaft zu einem gewissen Grad »eher symbiotisch als sozial« (ebd.). Und als es dem Juden im Zuge der Öffnung des Ghettos erlaubt wurde, am kulturellen Leben der sie umgebenden Gesellschaft teilzunehmen, entstand »ein neuer Persönlichkeitstypus: ein kultureller Hybride, ein Mensch, der intensiv am

kulturellen Leben und an den Traditionen der zwei unterschiedlichen Völker teilhat«; der aber niemals willens war, »mit seiner Vergangenheit und seinen Traditionen zu brechen, auch wenn es ihm erlaubt war« (ebd.). Ein solcher Mensch wurde aufgrund rassistischer Vorurteile von der neuen Gesellschaft, in der er einen Platz zu finden hoffte, nicht wirklich akzeptiert:

Er war der Mensch auf der Grenze zweier Kulturen und zweier Gesellschaften, die sich niemals völlig gegenseitig durchdrungen haben und verschmolzen sind. Historisch und typologisch ist der emanzipierte Jude dieser Randseiter (*marginal man*), der erste Kosmopolit und Weltbürger (ebd., S. 68f.).

Der Randseiter ist nirgendwo mehr richtig zu Hause, nicht mehr in seiner alten, aber auch nicht in seiner neuen Welt. Sein Leben ist ein »rastloses Schwanken« zwischen den Welten, »eine Periode inneren Aufgewühltheits und tiefer Selbsterkenntnis« (ebd., S. 69f.). Nicht zufällig verweist Park auf Heinrich Heine, der sich bemühte, gleichzeitig Deutscher und Jude zu sein und sich dabei so sehr »zwischen diesen gegensätzlichen Loyalitäten hin und her gerissen« fühlte, dass er »viele Personen gleichzeitig war« (ebd., S. 70; Elon, 2005, S. 122). Dieses Hinundhergerissensein führt dazu, dass die »Zivilisationsmuster des Gruppenlebens« unpassend werden und das, was Schütz – der mit seinem Aufsatz *The Stranger. An Essay in Social Psychology* einen weiteren Meilenstein des Diskurses lieferte – als »Denken-wie-üblich« bezeichnet, nicht mehr möglich ist (Schütz, 2002, S. 74 u. 79). Schütz zufolge erwirbt sich jeder Mensch ein »System des Wissens« (ebd., S. 78), das sein Denken des täglichen Lebens von seinem Standpunkt aus ordnet. Lösch bezeichnet diese Ordnungen in Anlehnung an Luhmann als »primäre [...] Wirklichkeitsmodelle«, die Produkt einer Kontingenzverdrängung sind (Lösch, 2005, S. 30). Dieses System erscheint den Mitgliedern der *in-group* als kohärent, obwohl es diesen Anspruch weder hat noch erfüllt. Diese »unbefragte und unbefragbare Anleitung für alle Situationen« dient dazu (Schütz, 2002, S. 78), die Welt auszulegen und zu bewerten, dementsprechend handelt, wer einen bestimmten Zweck verfolgt, nach diesem Rezept, aber andererseits

verfolgt jeder, der nach diesem Rezept verfährt, den dazugehörigen Zweck (vgl. ebd.).

Kommt nun der Fremde in eine solche Gruppe, so kann er sich nicht mehr auf seine bisherigen Rezepte des Alltags, seine primären Wirklichkeitsmodelle verlassen. Er sieht sich mit der »Überlagerung von sich wechselseitig relativierenden und sich dadurch ständig verändernden Zugehörigkeitsaspekten« konfrontiert (Lösch, 2005, S. 34). Es kommt zur Krise, zum Umsturz der aktuellen Relevanzsysteme, »es zeigt sich, dass [deren] Anwendbarkeit auf eine spezifische historische Situation beschränkt ist« (Schütz, 2002, S. 80). Deshalb ist der Fremde »wesentlich der Mensch, der fast alles, was den Mitgliedern der Gruppe, der er sich nähert, unfraglich erscheint, in Frage stellt« und »[g]anz von alleine« damit beginnt, »seine neue Umwelt im Sinn seines Denkens-wie-üblich auszulegen« (ebd., S. 80f.). Diese Neuordnung der Welt wird zwar zunächst als Krise empfunden, hat aber auch die positive Seite, dass ihr ein emanzipatorisches Potential innewohnt. Denn wie das Lernen einer neuen Sprache einem die Grammatik der Muttersprache aufzeigt, der man vorher wie von selbst gefolgt ist (vgl. ebd., S. 85), so führt diese transdifferente Positionalität, indem sie das jeweilige »Denken-wie-üblich« in Frage stellt und ins Oszillieren bringt, zu einer besseren Selbsterkenntnis und einem »kreativen Umgang mit Elementen verschiedener Kulturtraditionen« (Lösch, 2005, S. 39). Doch im Gegensatz zu Schütz – der »primitive« und Menschen anderer »Zivilisationsstufen« aus seiner Untersuchung ausschließt (Schütz, 2002, S. 73) und sich dementsprechend im modernen eurozentristischen Milieu bewegt –, dem es um die Umwertung der Relevanzen innerhalb der Sinnsysteme geht, gehen Lösch und Breinig noch weiter. Bei ihnen kommt es durch die Infragestellung der kompletten – die europäische Moderne prägende – binären Ordnungsstruktur nicht nur zu einer Umwertung der *Inhalte*, sondern auch zu einer Hinterfragung der binären *Form* dieser Modelle, und damit steht letztendlich die – an diesen Modellen orientierte – herrschende gesellschaftliche Ordnung zur Disposition. Dementsprechend betonen sie auch die positive Umwertung jener, durch Brüche, widersprüchliche Mehrfachzugehörigkeiten und Spaltungen in der Biografie hervorgerufenen,

erschweren Ausbildung einer »synthetischen, konsistenten und relativ stabilen personalen Identität« (Lösch, 2005, S. 38). Die transdifferente Positionalität ist ein »möglicher Ort der Subversion rigider kollektiver Inklusions-/Exklusionsmechanismen«, durch den ein »Durchhalten individueller Autonomiebestrebungen gegenüber kollektiven eindeutigen Identitätszuschreibungen und exklusiven Solidaritätszumutungen möglich wird« (ebd., S. 37). Damit sind die Beiden an einem Punkt angelangt, an dem der Inhaber der transdifferenten Positionalität – der natürlich nicht gezwungenermaßen ein Fremder oder Randseiter sein muss – nicht nur die Chance hat, seine Pariasituation in der einen Gemeinschaft in eine Parvenueexistenz (vgl. Arendt, 1992, S. 186-211) zu verwandeln, sondern seine Mitwelt aktiv mitgestalten kann. Lösch zitiert den Ausspruch des *Chicano Performance*-Künstlers Guillermo Gómez-Peña: »there are no ›others‹« (Gómez-Peña, 1996, S. 7; vgl. Lösch, 2005, S. 39). Die binären Differenzen sind entmachtet und der Weg für einen neuen kreativeren Umgang mit Elementen verschiedener Kulturtraditionen ist geebnet, da den Inhabern der transdifferenten Positionalität nicht mehr nur eine Außenseiterrolle zukommt. Es gibt keine Randseiter mehr im Sinne von Außenseiterpositionen, was nicht heißt, dass es keine Randseiter mehr gibt. Sie gehen nicht in der Mehrheit auf, sondern haben die Möglichkeit, sich bei der breiten Masse Gehör zu verschaffen, *ihre* Position zu verteidigen und die Struktur der Mehrheit zu verändern, da ihr emanzipatorisches Potential zur Geltung kommen kann; wie es beispielsweise gewissen Schichten des jüdischen Bürgertums zu Beginn der Weimarer Republik gelungen war, das kulturelle Milieu der Hauptstadt prägend mitzugestalten (vgl. Hermand, 1998).

Um der aus verschiedenen Zugehörigkeitsaspekten resultierenden unerträglichen Spannung gerecht zu werden, muss der Einzelne die Kontingenz aus seinem Wirklichkeitsmodell ausblenden, um es – zumindest aus der Binnenperspektive – als »natürlich, konsistent und historisch kontinuierlich« (Lösch, 2005, S. 30) erscheinen zu lassen. Deshalb gibt es Situationen, in denen die transdifferente Positionalität sichtbarer ist als in anderen. Diese Momente sind jene Krisen und Brüche in der Biografie, in denen der Einzelne so sehr mit sich gegenseitig überlagernden, sich wech-

selfseitig relativierenden und sich dadurch ständig verändernden Zugehörigkeitsaspekten konfrontiert wird, dass er diese nicht mehr transzendieren kann. Werfen wir nun also einen Blick auf Salomons sich stetig verändernde Positionen und Positionierungen hinsichtlich seines Heimatlandes, welche durch die, seine Biographie durchziehenden, Schicksalsschläge, Brüche und Mehrfachzugehörigkeiten bedingt sind.

Der Jude in Deutschland

Salomons seit 1765 in Berlin ansässige Familie gehörte zur zahlenmäßig größten Gruppe unter den Juden in Deutschland: dem liberalen Mittelstand. Dieser hatte sich inhaltlich von den jüdischen Wurzeln gelöst und pflegte die Rituale aus Gewohnheit oder Pietät gegenüber noch lebenden älteren Verwandten. Der Glauben dieser Schicht hatte sich weitgehend ausgehöhlt und war bei den meisten lediglich residuenhaft vorhanden. »Die Predigt war zu einem Ornament geworden, nicht weniger als die Lenwandowskysche Synagogenmusik, der weitaus erfolgreichste Exportartikel des deutschen Judentums« (Scholem, 1984, S. 241). Umso paradoxer ist es nun, dass sich diese Schicht als *deutsche Staatsbürger jüdischen Glaubens* definierte und darauf pochte, sich lediglich durch den Glauben von den deutschen Christen zu unterscheiden. Diese Ideologie der Assimilation wurde allerdings weder von den Juden noch von den Deutschen vollständig vertreten. Wenn man von formellen Anlässen abieht, blieben die assimilierten Juden unter sich (vgl. ebd., S. 244).

Man identifizierte sich mit den großen deutschen Denkern und deren Kultur, man glorifizierte den neoklassizistischen Humanismus Goethes und Humboldts. »Die Bildung und Lektüre lagen ausschließlich im deutschen Kulturbereich, und ein Ausbruch aus ihm, besonders gar ins Jüdische zurück, begegnete in den meisten Fällen stärksten Widerständen« (Scholem, 1984, S. 239). Der starke Zustrom auf die Kultur- und Bildungsideale im Rahmen der jüdischen Emanzipation, die schon rein zeitlich mit der deutschen Spätaufklärung zusammenfiel, war bereits damals ein Mittel, um die eigene Situation zu verbessern und sich gesellschaftlich zu integrieren (vgl. Mosse, 1992, S. 28). Und während in Kants berühmter

Antwort auf die Frage, was Aufklären heiße, die Freiheit des Geistes für sich steht (vgl. Kant, 1954, S. 61), stellt Moses Mendelssohn, der Vorreiter der *Haskala* (vgl. Elon, 2005, S. 39-70), in seiner Antwort Aufklärung, Kultur und Bildung in unmittelbarem Zusammenhang. »Bildung, Kultur und Aufklärung sind Modifikationen des geselligen Lebens; Wirkungen des Fleißes und der Bemühungen der Menschen, ihren geselligen Zustand zu verbessern. [...] Bildung zerfällt in Kultur und *Aufklärung*« (Mendelssohn, 1974, S. 4). Kultur ist deren praktische und Aufklärung deren theoretische Komponente. »Eine Sprache erlanget *Aufklärung* durch die Wissenschaften und erlanget *Kultur* durch gesellschaftlichen Umgang, Poesie und Beredsamkeit. Durch jene wird sie geschickter zu theoretischem, durch diese zu praktischem Gebrauche. Beides zusammen gibt einer Sprache die *Bildung*« (ebd., S. 4f.). Selbstverständlich sollte man dies alles nicht verabsolutieren, denn die Kultur des Judentums in Europa und die europäisch-christliche Kultur ergänzten und beeinflussten sich wechselseitig (vgl. Ltzsch, 2005). Fakt ist jedoch, dass am Ende des 19. Jahrhunderts, als »die Deutschen selbst den ursprünglichen Bildungsbegriff meist bis zur Unkenntlichkeit verstümmelt hatten«, dieser Begriff für viele Juden zum »Synonym ihres Judentums« wurde (Mosse, 1992, S. 23).

ber Albert Salomons Schulzeit ist nur wenig explizit bekannt. Trotzdem sind bereits hier zwei schwer zu vereinbarende Identifikationspole erkennbar: die Person des Kaisers und die oben beschriebenen Ideale des jüdischen Bürgertums. Salomon besuchte das Reformgymnasium Charlottenburg, dort war er strebsam und der Zweitbeste seiner Klasse. Unter seinen Mitschülern befanden sich sowohl Juden als auch Christen und die mit der gelehrten Bildung konkurrierende Reserveoffiziersmentalitt seiner Lehrer hatte ihn wohl so sehr beeindruckt, dass er noch 1966 in seinen Lebenserinnerungen über dieses Wechselspiel schrieb. Salomon stand hier klar auf Seiten der Bildung und löste das Dilemma, indem er bei seiner Verehrung des Kaisers – dem er nach dem Abitur tatsächlich bei einem Spaziergang begegnete und der ihn einen »Judenlmmel« nannte (Salomon-Janovsky, 1976, S. 3) – dessen preußisch-militärische Seite

ausblendete und sich auf den humanistischen Persönlichkeitskult beschränkte.

In seinen Lebenserinnerungen glorifizierte Salomon diese Zeit als »von einer unbegrenzten Lust zu lernen und den Horizont zu erweitern« geprägt (Salomon, 1966, S. 2). Er schrieb:

Am 8. Dezember 1891 geboren, bin ich stolz, aus dem 19. Jahrhundert zu stammen und noch 22 Jahre der vorgroßen Zeit erlebt zu haben. Ich schreibe mit Vorbedacht »22 Jahre«, weil für mich das Unglück mit dem ›Panthersprung‹ des Kaisers begann: der Herausforderung Frankreichs durch Einmischung in die Probleme Marokkos. Rückblickend gedenke ich mit Verehrung Metternichs, eines der großen europäischen Staatsmänner, der auf dem Wiener Kongress 1815 verächtlich herabsah auf die jungen Diplomaten Europas, die alles so schön fanden. Er hatte nur einen Satz als Kommentar: »Wer nicht vor 1789 gelebt hat, weiß nicht, wie schön das Leben sein kann.« Ich habe meinen amerikanischen Studenten den Satz zitiert und 1914 für 1789 eingesetzt (ebd., S. 1f.).

In dieser Zeit machte Salomon gemischte Erfahrungen mit Deutschland. Er fühlte sich durch seine Verehrung für die Person des Kaisers und seinen schulischen Erfolg sicherlich integriert, wurde aber immer wieder – schon allein durch den Symbolgehalt seines Namens (vgl. Behring, 1989) – mit seiner Zugehörigkeit zur jüdischen Minderheit konfrontiert. Er lernte schon von frühester Kindheit auf, dass es in Deutschland zwei Sorten von Menschen gab: »Jews and Gentiles« (Salomon, 1963, S. 373; vgl. Salomon, 1966, S. 3; Salomon-Janovsky, 1976, S. 2f.), was ihn aber nicht davon abhielt, diese Zeit in seinen Lebenserinnerungen zu glorifizieren.

Auf die von preußischen Reserveoffizieren mitgeprägte Schulzeit folgte die Freiheit des Studiums. Zunächst in Berlin, wo er Kunst- und Religionsgeschichte bei Heinrich Wölfflin und Adolf von Harnack hörte und eine Vorlesung Georg Simmels besuchte, der »ein konstitutives Element« seines Lebens wurde (Salomon, 1966, S. 3). In dieser Zeit genoss er die Berliner Kultur in vollen Zügen. Er verbrachte viel Zeit im Theater und ließ sich unter anderem von Max Reinhardts impressionistischen Auffüh-

rungen begeistern (vgl. Salomon, 1966, S. 4). 1912 zog es ihn zunächst nach Freiburg und später nach Heidelberg. In diesem »Weltdorf« (Jellinek, 1970, S. 85*) war Salomon am intellektuellen Puls der Zeit (vgl. Treiber & Sauerland, 1995). Während sich die Kluft zwischen Deutschen und Juden durch den im Rahmen der Nationalstaatsgründung wieder aufgekommenen Antisemitismus und die Formulierung des jüdischen Selbstverständnisses, zum Beispiel durch den *Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens*, um die Jahrhundertwende wieder vergrößert hatte, entfachten die Worte des Kaisers, dass er keine Parteien mehr kenne, sondern nur noch Deutsche, auch unter den Juden eine Welle des Patriotismus (vgl. Pulzer, 2000, S. 358; Elon, 2005, S. 300). Der junge Albert Salomon meldete sich damals ebenfalls freiwillig und verabschiedete sich von seinen Freunden Georg Lukács und Ernst Bloch mit den Worten: »Man kann sich von einer Leidensgemeinschaft nicht anschließen!« (Salomon, 1966, S. 8).

Salomon – der die letzten Jahre als Student in einem humanistischen Reich der Bildung und der Kultur verbracht hatte – identifizierte sich also mit der deutschen »Leidensgemeinschaft«, aus der er das preußisch Militärische, das nicht zu seinem Lebensstil passte, bisher ausgeblendet hatte, und wurde Soldat. Er rückte Mitte Oktober 1914 ins Feld und machte den Krieg bis zur Demobilmachung am 6. Dezember 1918 mit. Im Krieg selbst diente er in verschiedenen Teilen Europas in einem Feldlazarett und als Pferdeknecht (vgl. Salomon-Janovsky, 1976, S. 4; Salomon, 1933). Dieser Krieg brachte ihn dazu zu erkennen, »wie klein und abstrakt die Welt der gebildeten Gesellschaft mit ihren Sorgen und Fürsorgen war« (Salomon, 1966, S. 9). Salomon war im Krieg gezwungen, sein primäres Wirklichkeitsmodell, das in diesen Jahren ganz im Zeichen der Bildung stand, zu verlassen und stattdessen Uniform tragend dem Elend des Krieges ins Auge zu sehen. Zumindest temporär war er am anderen Pol angelangt.

Im Zuge dessen kam er auch zum ersten Mal mit gläubigen Ostjuden in Berührung. Salomon als Teil der deutschen »Leidensgemeinschaft« war mit einigen Offizieren in einem jüdischen Haus einquartiert und distanzierte sich »from that type of German«, als diese am Freitagabend im

Wohnzimmer saßen und sich laut grölend betranken (Salomon-Janovsky, 1976, S. 4).

Nach dem Krieg schloss Salomon sein Studium ab und wurde 1921 in Heidelberg promoviert. In seiner Dissertation *Der Freundschaftskult im 18. Jahrhundert in Deutschland. Versuch zur Soziologie einer Lebensform* (1921) entwickelte er das Programm, dem er sich die nächsten Jahre widmen sollte. In Auseinandersetzung mit Heinrich Rickert, Georg Lukács, Karl Mannheim und Alfred Weber konstruierte er hier seinen wertphilosophisch fundierten Begriff der Lebensform, um diesen auf die Freundschaftsbeziehungen verschiedener deutscher Humanisten anzuwenden. Er war also wieder in seinem »Reich der Bildung« (ebd., S. 46) angelangt und die Unterbrechung durch den Krieg scheint zunächst nur ein vorübergehendes Schwanken zu sein. Betrachtet man aber die folgende Entwicklung seines Lebens, so fällt auf, dass er nie wieder so rein »theoretisch-kontemplativ« leben, sondern in Zukunft immer auch ein »pragmatisch-politische[s]« Element in sich tragen sollte (Salomon, 1966, S. 9). Damit stand er nicht nur quer zu seiner eigenen Dichotomisierung, sondern er nutzte das – in seinen widersprüchlichen Erfahrungen steckende – emanzipatorische Potential und bildete eine individuelle Position heraus, die sich von der seiner Freunde und Vorbilder unterschied.

In den Jahren nach seinem Wiedereinstieg in die Wissenschaft 1926 kreisten Salomons Interessen wieder um humanistische Bildungsideale und Bildungspolitik, nun jedoch unter marxistischem Einfluss (vgl. Salomon, 1927; 1928). Weiter wurde er auch politisch tätig. Seit dem Tod Walter Rathenaus 1922 war er SPD-Mitglied, und als sein Freund Rudolf Hilferding ins Kabinett Müller berufen wurde, übernahm er die Herausgabe des wissenschaftlichen Parteiorgans *Die Gesellschaft*. Es war sein Verdienst, dass die Zeitschrift »den Respekt und die größte Aufmerksamkeit der Professoren und Studenten der Universitäten – nicht nur in Berlin – errang« (Salomon, 1966, S. 14; vgl. Fraenkel, 1968, S. VIII).

In einem in der *Gesellschaft* veröffentlichten Text schrieb er 1932 von der entscheidenden Bedeutung der Bildung für den »individuellen Charakter der großen abendländischen Nationen« (Salomon, 1932a, S.

60), um, nachdem er es gegen England und Frankreich abgegrenzt hat, auf das Bildungsprinzip jenes Volkes, »das nicht zur Nation zu werden vermag«, einzugehen (ebd.). Das Kernproblem sah Salomon zu dieser Zeit in Anlehnung an seinen Freund Carl Schmitt darin, dass das deutsche Bildungsprinzip aus dem bürgerlichen Leben entstammt, welches »immer nur zur Mannigfaltigkeit und Entfaltung, zur Individualität und zum Privaten« (ebd., S. 66) strebt und seine Legitimation »nicht im Politischen, sondern im Gesellschaftlichen« (ebd.) suche. »Darum müssen notwendigerweise alle Versuche aus einem bürgerlichen Bewußtsein zu einer Repräsentation im Geistigen zu kommen, problematisch bleiben« (ebd.). Da es in Deutschland nie eine echte Aristokratie gegeben habe, stehe die Bildungsschicht irgendwo isoliert zwischen dem apolitischen Humanismus, der einer »unmittelbaren soziale[n] Funktion entbehrt« (ebd., S. 64), und der politisch aktiven Intelligenz. Die positive Seite dieser Konstellation sei »die großartige Fülle einzelner Männer, die im Durchbruch einer Epoche stehend die geistigen Kräfte ihrer Zeit in ihrer personalen geistigen Existenz zusammenfassen« (ebd., S. 67).

Der wohl wichtigsten dieser »großen und reinen Gestalt[en] deutscher Vollendung« widmete Salomon mehrere Aufsätze (Salomon, 1932b, S. 237). Der Platz, den Goethes Werk in der Weltliteratur einnimmt, sei deshalb einzigartig, weil das »deutsche Leben einem auf das Höchste gerichteten Geist, weder Stoff noch Gehalt« bot, »an die er sich hätte halten können« (Salomon, 1932b, S. 237) – weshalb Goethe vom Führer des Sturm und Drang zum »bewußt bildenden und erziehenden Dichter« (ebd., S. 240) wurde.

Und nun vollzieht sich in dem dichterischen Werk der kommenden Jahrzehnte der einzigartige Vorgang, daß *in die Leere des nationalen und sozialen Lebens der Deutschen der Dichter sich selbst hineinstürzt* und in immer neuen Wendungen den eigenen Gehalt zur allgemeinen und gültigen Form zu läutern strebt (ebd.).

Weswegen die in den Werken dargestellten Menschen auch mehr »goethisch« als »Deutsche« seien, was heißt, dass sie die Gesinnung der »Humanität« vertreten, jene »Läuterung der Person durch die Kräfte der sitt-

lichen Vernunft zur Reinheit des Herzens und zur tätigen Liebe« (ebd., S. 241).

Salomon fokussierte hier, wie viele seiner Zeit- und Glaubensgenossen, die deutsche Kultur einer Zeit, in der die Träger der deutschen Idee noch nicht die Bürger eines Nationalstaates, sondern vielmehr noch immer primär »humanistische Weltbürger« waren; eine Zeit, in der »noch jeder Humus für das Entstehen einer Volksnation« fehlte und die deutsche Nation noch »ganz sprachlich-kultureller« Natur war (Schulze, 1999, S. 143 u. 147). Salomons Leben war damals ein fortwährendes Oszillieren zwischen der humanistischen Bildung und der sozialistisch-marxistischen Politik, mit dem Ergebnis einer von den üblichen Dogmen gereinigten Ideologie, »die allen Parteien zeigen konnte [...], dass der Geist von Marx nicht mit den Marxisten war« (Salomon, 1966, S. 14).

1931 wurde er als Professor für politische Soziologie an das neu gegründete Berufspädagogische Institut in Köln berufen, wo er praktische politische Soziologie lehren sollte. Eine Aufgabe, die er – angesichts der sich zuspitzenden Krise – bereits sehr illusionslos annahm. Ihm war klar, dass er als Lehrer wenig gegen die radikalen Elemente unter den Studenten ausrichten konnte. Antisemitische Vorfälle müssen hier an der Tagesordnung gewesen sein, in seinen Lebenserinnerungen bemerkte er dazu: »In der Fakultät und unter den Studenten waren mehrere offene Nazis, die meisten hielten sich bedeckt« (Salomon, 1966, S. 15). Doch auch hier war er nicht pauschal verurteilend, sondern positionierte sich transdifferrent:

Es war ganz eindrucksvoll, dass einige der besten Studenten radikale Nazis waren, und wir hatten lebhaft Diskussionen über Nation, Sozialismus, radikale Demokratie und die große Leistung der Republik und der Sozialdemokratie für Deutschlands Wiederaufbau. Aber es war ganz gleichgültig, ob man erfolgreich war und sie im Augenblick überzeugte. Sie waren dogmatisch festgelegt und nicht willens zu argumentieren, nur zu überreden (ebd.).

Diese Erfahrungen bestärkten seine aktiv-politische Seite und brachten ihn zu der Ansicht, dass man den Nazis den Wind aus den Segeln nehmen

müsse, indem man die Jugend zurückgewinne. »Wenn wir die Musik nicht machen, werden die Massen der Militärmusik nachlaufen«, wie er 1931 in einem Gespräch gegenüber Rudolf Hilferding bemerkte (ebd.). Am 1. April 1933 verlor er die Professur und stand vor dem beruflichen Nichts. Im Juli 1933 fuhr er gemeinsam mit seinem Freund Emil Lederer nach London, um dort Alvin Johnson zu treffen, der gerade dabei war, deutsche Wissenschaftler für seine *University in Exile* der *New School for Social Research* in New York zu rekrutieren (vgl. Rutkoff & Scott, 1988). Am 18. Januar 1935 bestieg er mit Frau und Tochter in Bremerhaven die *Europa*, um nach New York zu fahren. »Ich habe nicht zurückgeschaut, als ich die Brücke auf's Schiff hinauf ging« (Salomon, 1966, S. 17).

Die Machtergreifung der Nazis war eine starke und im Gegensatz zum latenten Antisemitismus nicht mehr zu transzendierende Differenz-erfahrung im Leben Salomons. Im einen Moment war er noch ein ange-sehener und beliebter, zudem frisch verheirateter Professor, der, als er von der *Polio* genas, mit den Studenten Tee trank, die noch ihre SA-Uni-formen trugen, weil sie direkt von ihren paramilitärischen Übungen ka-men (vgl. Salomon, 1966, S. 15). Im nächsten war er einfach nur noch einer von vielen falschrassigen Beamten. Er musste emigrieren, um sein Leben zu retten, um nicht dasselbe Schicksal zu erleiden, wie seine Mutter und sein Bruder (vgl. ebd.; Salomon-Janovsky, 1976, S. 1). Deutschland war nicht mehr der Hort der Bildung jener großen und reinen Gestalten, die er so verehrte, sondern es wurde zum Exerzierplatz eines fa-schistischen Regimes. Die Reserveoffiziersmentalität und der Antisemitis-mus hatten über die Bildung und das Weltbürgertum gesiegt.

Schon in Deutschland gab es in Salomons Biografie also jene Momente einer transdifferenten Positionalität. Als Deutscher und Jude schwankte er stetig zwischen den Zugehörigkeiten und Rollenerwartungen hin und her. So zog er patriotisch in den Krieg, um sich bei gegebener Gelegenheit von seinen Landsleuten zu distanzieren. Oder er schrieb in der *Gesellschaft* Aufsätze mit marxistischem Hintergrund und trank mit rechtsradikalen Studenten Tee. So wechselte er seine Positionen kontext-abhängig und teilweise tatsächlich sprunghaft im Sinne einer multiplen Identität (vgl. Lösch, 2005, S. 40). Doch auch mit seiner Abreise aus jenem

für ihn so zwiespältigen Land sollten all diese Widersprüchlichkeiten noch lange nicht beseitigt sein. Als Salomon – noch auf dem Schiff – von einem Reporter der *New York Times* über seine Meinung zu Deutschland interviewt wurde, rief er durch eine erneute Positionsänderung bei diesem gewisse Irritationen hervor. Denn er verharrte nicht an jenem militärischen Pol seines Mutterlandes, der ihn um seine Heimat und seine Familie gebracht hatte, sondern schwärmte fernab aller binären Inklusions- und Exklusionsmuster von den deutschen Dichtern und Denkern; um so das Bild der Deutschen wieder zu relativieren.

Der Blick aus der Ferne

Das erste neue Zuhause der Salomons lag in *Riverdale* in der *Bronx*, wo sich eine kleine deutsche Kolonie aus Mitgliedern der *Graduate Faculty* gebildet hatte. Durch die direkte berufliche und soziale Anbindung an die *Graduate Faculty* blieb den Salomons ein Großteil der üblichen beruflichen Widrigkeiten, die deutsche Emigranten damals über sich ergehen lassen mussten (vgl. Strauss, 1981), erspart. »It seems to me, that in the first years this band of German scholarly refugees kept pretty much to themselves, understandable if only because it was easier to speak German than struggle with English« (Salomon-Janovsky, 1976, S. 11). Diese kleine Gelehrtenrepublik in der *Bronx* hielt sich bis 1941, dann verschlug es die einzelnen Mitglieder der *Graduate Faculty* in unterschiedliche Richtungen. Im August 1943 zogen die Salomons – die in den ersten Jahren der Emigration noch mit dem Gedanken gespielt hatten, den weniger jüdisch klingenden Geburtsnamen der Frau: »Lobbenberg« anzunehmen (ebd., S. 16) – nach *Manhattan* in die *West End Avenue* und somit in die Nähe der *Park Avenue Synagogue*. Salomon wollte seinen Kindern ihre religiöse Tradition bewusst machen, wenn er schon keine Familientradition mehr bieten konnte. Dies war eine Entscheidung für Amerika und gegen die deutsche Gemeinde, die sich in den *Washington Heights* etabliert hatte. »As parents of young children, my parents sought to become a part of the world to which we belonged, that is not to say that they were denying the world from which they came« (ebd., S. 17). Aber selbstverständlich wurde

der deutsche Haushalt auch in der neuen Wohngegend weitergeführt und häufig wurden Freunde und Bekannte zur geselligen Runde eingeladen, wobei die deutsche Gemütlichkeit die meisten der amerikanischen Besucher begeisterte (vgl. ebd., S. 22). Die Familie löste sich also nicht von ihrem Deutschtum, sondern schaffte es auch hier, sich jenseits des Binären zu positionieren und Momente der deutschen Sitten und Gebräuche positiv umzumünzen. Man assimilierte sich nicht einfach, sondern brachte die eigenen Traditionen in die des Gastlandes bereichernd mit ein.

Doch werfen wir nun einen Blick auf einige der Ergebnisse von Salomons »scheue[r] Liebesaffäre mit der amerikanischen Sprache« (Salomon, 1966, S. 17). Wie auch schon seine erste Publikation 1926 ein Portrait Max Webers war, so handelte Salomons erster englischsprachiger Aufsatz, der 1934 in *Social Research* erschien, von Max Webers Methodologie, dem 1935 einer über dessen Soziologie und einer über dessen politische Ideen folgen sollten (vgl. Salomon, 1926; 1934; 1935b; 1935c). Doch statt sich wie in seiner Berliner Zeit auf bildungspolitische Fragestellungen zu konzentrieren, folgten – neben einer intensiven Auseinandersetzung mit dem Werk Tocquevilles (vgl. Salomon, 1935a; 1935d; 1939; Tocqueville, 1935) – nun zunächst weitere Publikationen über jene deutschen Denker, von denen er dem Reporter auf dem Schiff vorgeschwärmt hatte. Das Ableben von Ferdinand Tönnies beispielsweise nutzte er, um in einem längeren Nachruf jenen »Einzelkämpfer« zu ehren, dessen Verdienst es war, die Soziologie »als eine eigenständige Sozialwissenschaft begründet zu haben« (Salomon, 2006, S. 7). Anlässlich des Erscheinens von Alfred Webers *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, schrieb er einen kleinen Artikel über dessen Werk, »which tries to suggest a new sociological approach to the historical process« (Salomon, 1936, S. 494). So bereitete Salomon in der ersten Zeit sein kulturelles deutsches Erbe, seine positiven Verbindungen zu Deutschland auf, um während des Zweiten Weltkrieges seinen Fokus für einige Zeit zu ändern. Nachdem er in einer zwischen Robert M. Hutchins, John Dewey und anderen geführten Debatte über eine Hochschulreform in seinem Gastland seinen dezidiert humanistischen Standpunkt bezogen hatte (vgl. Salomon, 1938), begann

er sich wieder seinem Heimatland zu widmen, nun allerdings mit einem etwas anderen Blick. 1942 erscheint der erste von drei Aufsätzen, die sich mit der Rolle der Armee in der Gesellschaft und der historischen Genese der totalitären Zustände in Europa auseinandersetzen (vgl. Salomon, 1942; 1943; 1944), also jenen Seiten des deutschen Volkes, die er vorher so konsequent transzendiert hatte. Er sah nun nicht mehr nur die Kulturation der Dichter und Denker vor sich, sondern einen von preußischer Hegemonie geprägten Militärstaat. Salomon schrieb davon, wie sich die totale Militärherrschaft nach dem Vorbild des Hobbesschen Naturzustandes in der Gesellschaft etabliert und dadurch das Wechselspiel zwischen Staat und Gesellschaft verdrängt hat. »The process of militarization is, indeed a phenomenon peculiar to the German world, the result of a long history of domination, control and humiliation of civil society by the Prussian military monarchy« (Salomon, 1942, S. 97). Er unterteilte den Militarisierungsprozess in fünf Stufen: beginnend bei der Verwaltungsorganisation unter Wilhelm I., bei der die zivile und polizeiliche Verwaltung der militärischen untergeordnet war, um schließlich mit der Heranführung der Mittelschicht an das Reserveoffizierstum unter Wilhelm II. zu enden. »This was the most effective attempt to wean the industrial and cultured society from its liberal and progressive principles and make its members reliable and loyal subjects of the military monarchy« (ebd., S. 98). Doch auch wenn Salomon hier neue bisher von ihm ausgeblendete Fragen anging, so behielt er seine Grundansichten bei, da das deutsche Beispiel in seinen Augen lediglich »the result of unfortunate historical conditions without inner logic and necessity« ist (ebd., S. 100). Und so kam er mit seiner Frage nach dem Geist des Soldaten am Ende auf den nach wie vor humanistischen Standpunkt: »There is no difference between military and civil virtues, there are only human virtues and different aspects of human action« (ebd., S. 101f.). Salomon integrierte hier also, ganz im Sinne der Transdifferenz, auf Basis des bisher Erfahrenen immer neue, teils widersprüchliche Aspekte. Dabei verwarf er die vorher eingenommen Positionen – und damit verbunden die geleisteten Differenzierungen – nicht komplett, sondern lies sie temporär verschwimmen, um neue Synthesen zu bilden. Ange-

sichts des Krieges gewannen die Strukturen für ihn an Relevanz und er begann über diese Sachverhalte zu reflektieren. Noch deutlicher wurde er in einem Aufsatz mit dem Titel *The Historical German and the Perennial Nazi*, den er 1943 im *Jewish Frontier*, der Zeitschrift der Zionistischen Arbeiterbewegung in New York, veröffentlichte. Hier stellte er die Frage »Is there such a thing as a national character or are there only individual responsibilities and personalities that make history?« (Salomon, 1943, S. 18). Dabei kam er zu dem Schluss, dass der nationale Charakter nichts absolut Gegebenes sei, wie andere angesichts der Gräueltaten in Europa behaupten, sondern eine historische Begebenheit, die von verschiedenen Eliten konstruiert wird. Im Spezialfall Deutschland kam es Salomon zufolge so, dass es nicht gelungen ist, aus der Militärherrschaft eine Zivilgesellschaft aufzubauen. »The absence of norms of rationality and lawfulness accounts of the specific extremism which we find in all spheres of German life« (ebd., S. 20). Dies zeigt sich in verschiedenen Ausprägungen. Einerseits waren die Deutschen im Mittelalter für ihre kompromisslosen Kriegstaktiken und ihren maßlosen Alkoholkonsum bekannt. Andererseits waren sie ebenso kompromisslos beim Verfolgen mystischer und philosophischer Fragestellungen.

Finally, the lack of opportunity for personal responsibility and participation within a civilized social context have made possible a scale of adventures in ideas, imagination and scientific creativity which are the positive aspects of a negative social situation (ebd., S. 20).

Salomons Fazit ist, dass die nationale Militärelite Deutschlands durch ihr Verhalten zwar den Nationalsozialismus möglich gemacht habe, dies aber nicht bedeute, dass der deutsche Charakter dem Nazi-Charakter entspricht, denn »it would be as erroneous to identify the French character with the jacobins or the Italian with Mussolini as to condemn the Germans as Identical with the Nazis« (ebd., S. 21). Salomon wandte sich nach wie vor nicht von seinem Deutschtum ab, sondern betrachtete die Zustände im Land seiner Geburt eher als Negativfolge der Umstände, aus denen auch seine großen Vorbilder entstanden sind. So hat das Fehlen der

lyrisch verwertbaren nationalen Inhalte, Goethe zur Einzigartigkeit verhelfen, aber auch den Nationalsozialismus ermöglicht. Er folgte also auch hier nicht dem Dogmatismus der Zeit, sondern entwickelte kreativ seine eigene in sich kohärente Position, die er gegenüber anderen verteidigte.

Die Frage, wie es zu den totalitären Zuständen in Deutschland und Europa kommen konnte, sollte Salomon auch weiterhin beschäftigen. Wobei er nun dazu überging, seine Analyseebene zu verändern und die Geschehnisse vor dem Hintergrund der frühen französischen Soziologen und deren Fortschrittsglauben zu betrachten. Hieraus entstand auch seine einzige veröffentlichte Monographie *The Tyranny of Progress. Reflections on the Origins of Sociology* (1955), deren erste Vorarbeiten ab 1946 publiziert wurden (vgl. Salomon, 1946; Gostmann, Ika & Wagner, 2005). Deutschland wurde von Salomon im Laufe der Zeit immer weniger thematisiert, lediglich in seinen Lehrveranstaltungen tauchten die Namen Georg Simmel und Wilhelm Dilthey bis zum Ende mit einer gewissen Regelmäßigkeit auf (vgl. Salomon, o. J.). In den Publikationen, die zum Ende seines Lebens spärlicher wurden – weil er sich mehr und mehr dem Leben in der jüdischen Gemeinde widmete (vgl. Gostmann & Härpfer, 2006) – lag der Fokus nun hauptsächlich auf französischen Denkern wie Fontenelle, Montesquieu und Durkheim (vgl. Salomon, 1963; Mayer, 1967). Und dementsprechend betrachtete er sich selbst als Europäer, der im Dienste der Aufklärung das Erbe der ›alten Welt‹ an seine amerikanischen Studenten weiter gab.

Durch seine Migration wurden Salomons Positionierungen ungleich komplexer, da er nun nicht mehr nur Deutscher und Jude war, sondern zusätzlich noch Flüchtling in einem fremden Land, in dem er aber doch – sei es als Deutscher in den Flüchtlingsenklaven, als Jude in der Gemeinde der Park Avenue Synagoge oder als Wissenschaftler im Diskurs – integriert war. Dieses komplexe Netz adäquat zu untersuchen, würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen, deshalb habe ich mich auf das Deutschlandbild beschränkt, das bis zum Ende ein widerspruchsvolles war. Denn auch wenn der Haushalt ein deutscher blieb und seine Lebenserinnerungen auf Deutsch verfasst sind, so hatte er auf eine Ein-

ladung in seine alte Heimat nur den Satz »Damit ich auf einem Kissen schlafen kann, das mit den Haaren meiner Mutter gefüllt ist?« parat (Luckmann, 1988, S. 367).

Fazit

Albert Salomon lebte »in einer Zeit großer Lehrer und eines Reichtums neuer und revolutionärer Ideen und Phänomene« (Salomon, 1966, S. 1). Er erlebte »Leiden, Tod und Katastrophen« (ebd.), was für ihn »die einzigen Maßstäbe für des Menschen Möglichkeit, Niederlagen in Siege zu verwandeln«, waren (ebd.). Er schreibt sich schon selbst eine transdifferente Positionalität zu, in dessen Leben »Jude und Deutscher zu sein ein dauernder Anlass zum Nachdenken, zu ständigen Neuorientierungen war und eine gesteigerte Sensibilität und emotionale Spannungen zur Folge hatte« (ebd.). Der ständige Positionswechsel ist bei ihm also ein durchgehendes Programm. Und es ist schön zu beobachten, wie er schon in seinem Verhältnis zu Deutschland immer neue Facetten betont und dabei den *mainstream* kreativ so für sich optimiert, dass verschiedene Widersprüche und Kontingenzen transzendiert werden, die aber doch immer wieder auftauchen, woraufhin er wieder reagieren muss und seine Position verändert. Er war nicht nur Deutscher und Jude, sondern ein regelrechter ›Spielball‹ der Zugehörigkeiten und Differenzerfahrungen. Er war ein parteipolitisch aktiver Jude in Deutschland, der sich mit deutscher Kultur beschäftigte. Er war ein deutscher Flüchtling in Amerika, der sich für jüdische Kultur interessierte, während er in bildungspolitische Debatten des Gastlandes eingriff, und er war ein Geisteswissenschaftler, der sich innerhalb der jüdischen Gemeinde mit der Stellung des Menschen in der modernen Welt auseinandersetzte. Versucht man all diese Facetten unter einen Hut zu bekommen, so hat man freilich das Problem einer adäquaten Darstellung. All dies ermöglichte ihm in der Tat »einen kreativen Umgang mit Elementen verschiedener Kulturtraditionen« und führte zur »selektiven Aneignung und Reinterpretation von kulturellen ›Versatzstücken‹« (Lösch, 2005, S. 35), die er schöpferisch nutzte, um Dogmen zu durchbrechen und den Dingen auf den Grund zu gehen (vgl. Mayer,

1967, S. 215). Ein schönes, abschließendes Beispiel für diese Versatzstücke ist eine illustre Liste, die Salomon am Ende seiner Lebenserinnerungen aufstellt. Die Menschen mit denen er »inniger und intimer als mit den meisten [s]einer Zeitgenossen« gelebt hat:

Milton Steinberg, Chaim Greenberg, Shlomo Grodzensky, Elaine und Arthur Cohen, Ludwig und Renate Edelstein, Alfred Schütz, Kurt Goldstein, [...] Goethe, Kleist, Hofmannsthal, [...] Erasmus, Pascal, Loyola, Hermann Cohen und Franz Rosenzweig, [...] Burckhardt und Tocqueville, [...] Lukrez, Montaigne, Simmel und Scheler (Salomon, 1966, S. 17).

► Literatur

Allolio-Näcke, Lars, Kalscheuer, Britta und Manzeschke, Arne (Hrsg.). (2005). *Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz*. Frankfurt am Main: Campus.

Arendt, Hannah (1992). *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*. München, Zürich: Piper.

Baker, Paul J. (1981). Die Lebensgeschichten von W. I. Thomas und R. E. Park. In Wolf Lepenies (Hrsg.), *Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin, Bd. 1* (S. 244-270). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Behring, Dietz (1989). Antisemitische Namenspolemik in der bürgerlichen Umgangskultur. In Julius H. Schoeps (Hrsg.), *Juden als Träger bürgerlicher Kultur in Deutschland* (S. 311-328). Stuttgart, Bonn: Burg.

Bhabha, Homi K. (2000). *Die Verortung der Kultur*. Tübingen: Stauffenburg.

Breinig, Helmbrecht & Lösch, Klaus (2002). Introduction: Difference and Transdifference. In Helmbrecht Breinig, Jürgen Gebhardt & Klaus Lösch (Eds.), *Multiculturalism in Contemporary Societies: Perspectives on Difference and Transdifference* (pp. 11-36). Erlangen: Univ.-Bund Erlangen-Nürnberg. (= Erlanger Forschungen Reihe A, Geisteswissenschaften, Band 101).

Elon, Amos (2005). *Zu einer anderen Zeit. Portrait der jüdisch-deutschen Epoche 1743-1933*. München: DTV.

Fraenkel, Ernst (1968). *Zur Soziologie der Klassenjustiz und Aufsätze zur Verfassungskrise 1931-32*. Darmstadt: WBG.

- Gómez-Peña, Guillermo (1996). *The New World Border. Prophecies, Poems and Loqueras fort he End of the Century*. San Francisco: City Lights.
- Gostmann, Peter & Härpfer, Claudius (2006). Die Welt von Gestern im Eingedenken der Soziologie. Albert Salomon und das Tikkun. In Amalia Barboza & Christoph Henning (Hrsg.), *Deutsch-jüdische Wissenschaftsschicksale. Studien über Identitätskonstruktionen in der Sozialwissenschaft* (S. 23-47). Bielefeld: transcript.
- Gostmann, Peter, Ikas, Karin & Wagner, Gerhard (2005). Emigration Dauerreflexion und Identität. Albert Salomons Beitrag zur Geschichte der Soziologie. *Soziologie. Forum der Deutschen Gesellschaft für Soziologie*, 34, 267-284.
- Günther, Gotthard (1979). Die Theorie der mehrwertigen Logik. In ders., *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik, Bd. 2* (S. 181-202). Hamburg: Meiner.
- Hegel, Georg W. F. (1969). Wissenschaft der Logik II. In ders., *Werke in zwanzig Bänden, Bd. 6*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg W. F. (1970). Berliner Schriften 1818-1831. In ders., *Werke in zwanzig Bänden, Bd. 11*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hermand, Jost (1998). Juden in der Kultur der Weimarer Republik. In Walther Grab & Julius H. Schoeps (Hrsg.), *Juden in der Weimarer Republik. Skizzen und Portraits* (S. 9-37). Darmstadt: WBG.
- Jellinek, Camilla (1970). Georg Jellinek. Ein Lebensbild, entworfen von seiner Witwe. In Georg Jellinek, *Ausgewählte Schriften und Reden, Bd.1* (S. 7*-140*). Aalen: Scientia.
- Kalscheuer, Britta & Allolio-Näcke, Lars (Hrsg.). (im Druck). *Kulturelle Differenz begreifen. Das Konzept der Transdifferenz aus interdisziplinärer Sicht*. Frankfurt am Main: Campus.
- Kant, Immanuel (1954). *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Pädagogik*. In ders., *Werke in sechs Bänden, Bd. 6*. Darmstadt: WBG.
- Köhnke, Klaus Chr. (1996). *Der junge Simmel – in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lösch, Klaus (2005). Begriff und Phänomen der Transdifferenz. Zur Infragestellung binärer Differenzkonstrukte. In Lars Allolio-Näcke, Britta Kalscheuer & Arne Manzeschke (Hrsg.), *Differenzen anders Denken. Bausteine einer Kulturtheorie der Transdifferenz* (S. 22-45). Frankfurt am Main: Campus.
- Löttsch, Frieder (2005). *Philosophie der Neuzeit im Spiegel des Judentums*. Münster: LIT.
- Luckmann, Benita (1988). New School – Varianten der Rückkehr aus Exil und Emigration. In Ilya Srubar (Hrsg.), *Exil – Wissenschaft – Identität. Die Emigration*

- deutscher Sozialwissenschaftler 1933-1945* (S. 353-378). Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Mayer, Carl (1967). In Memoriam: Albert Salomon 1891-1966. *Social Research*, 34, 213-225.
- Mendelssohn, Moses (1974). Über die Frage: was heißt aufklären? In Ehrhard Bahr (Hrsg.), *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen* (S. 3-8). Stuttgart: Reclam.
- Mosse, George L. (1992). *Jüdische Intellektuelle in Deutschland. Zwischen Religion und Nationalismus*. Frankfurt: Campus.
- Park, Robert E. (2002). Migration und der Randseiter. In Peter-Ulrich Merz-Benz & Gerhard Wagner (Hrsg.), *Der Fremde als sozialer Typus. Klassische soziologische Texte zu einem aktuellen Phänomen* (S. 55-71). Konstanz: UVK.
- Pulzer, Peter (2000). Der erste Weltkrieg. In Michael A. Meyer (Hrsg.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit Bd. 3. Umstrittene Integration 1871-1918* (S. 356-380). München: C.H. Beck.
- Rutkoff, Peter M. & Scott, William B. (1988). Die Schaffung der »Universität im Exil«. In Ilja Srubar (Hrsg.), *Exil – Wissenschaft – Identität. Zur Emigration deutscher Sozialwissenschaftler 1933-1945* (S. 106-141). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Salomon, Albert (1921). *Der Freundschaftskult im 18. Jahrhundert in Deutschland. Versuch zur Soziologie einer Lebensform*. Dissertation (Universität Heidelberg). Wieder abgedruckt in: *Zeitschrift für Soziologie*, 8, 1979, 279-308.
- Salomon, Albert (1926). Max Weber. *Die Gesellschaft*, 3 (1), 131-153.
- Salomon, Albert (1927). Bürgerlicher und kapitalistischer Geist. *Die Gesellschaft*, 4 (2), 548-554.
- Salomon, Albert (1928). Die geistige Gestalt des marxistischen Arbeiters. *Die Gesellschaft*, 5 (2), 40-46.
- Salomon, Albert (1932a). Die Problematik der deutschen Bildung. *Die Gesellschaft*, 9 (1), 60-67.
- Salomon, Albert (1932b). Goethe. *Die Gesellschaft*, 9 (1), 233-259.
- Salomon, Albert (1933). *Salomon an das Reichswehrministerium. Brief vom 25. April 1933*. Nachlass Salomon: Sozialwissenschaftliches Archiv der Universität Konstanz.
- Salomon, Albert (1934). Max Weber's Methodology. *Social Research*, 1, 147-168.
- Salomon, Albert (1935a). Tocqueville. In Alexis de Tocqueville, *Autorität und Freiheit. Schriften, Reden und Briefe*. (S. 9-28). Zürich: Rascher.
- Salomon, Albert (1935b). Max Weber's Sociology. *Social Research*, 2, 60-73.

- Salomon, Albert (1935c). Max Weber's Political Ideas. *Social Research*, 2, 368-384.
- Salomon, Albert (1935d). Tocqueville. Moralism and Sociologist. *Social Research*, 2, 405-427.
- Salomon, Albert (1936). The Place of Alfred Webers *Kultursoziologie* in Social Thought. *Social Research*, 3, 494-500.
- Salomon, Albert (1938). Higher Learning and Humanism. *Social Research*, 5, 206-226.
- Salomon, Albert (1939). Tocqueville's Philosophy of Freedom. *The Review of Politics*, 1, 400-473.
- Salomon, Albert (1942). The Spirit of the Soldier and Nazi Militarism. *Social Research*, 9, 82-103.
- Salomon, Albert (1943). The Historical German and the Perennial Nazi. *Jewish Frontier*, 10 (2), 18-22.
- Salomon, Albert (1944). The Germans in Arms. *Jewish Frontier*, 11 (1), 28-30.
- Salomon, Albert (1946). The Religion of Progress. *Social Research*, 13, 441-462.
- Salomon, Albert (1955). *The Tyranny of Progress. Reflections on the Origins of Sociology*. New York: The Noonday Press.
- Salomon, Albert (1963). *In Praise of Enlightenment*. Cleveland, NY: Meridian Books.
- Salomon, Albert (1966). *Im Schatten einer endlosen großen Zeit. Erinnerungen aus einem langen Leben für meine Kinder, jungen Freunde und Studenten*. Nachlass Salomon: Sozialwissenschaftliches Archiv der Universität Konstanz.
- Salomon, Albert (2006). In Memoriam Ferdinand Tönnies. *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie*, 32, 7-20.
- Salomon, Albert (o. J.). *Veranstaltungsliste*. Nachlass Salomon: Sozialwissenschaftliches Archiv der Universität Konstanz.
- Salomon-Janovsky, Hannah (1976). *Life with my Father*. Nachlass Salomon: Sozialwissenschaftliches Archiv der Universität Konstanz.
- Scholem, Gershom (1984). Zur Sozialpsychologie der Juden in Deutschland 1900-1930. In ders., *Judaica* 4 (S. 229-261). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schulze, Hagen (1999). *Staat und Nation in der europäischen Geschichte*. München: C.H. Beck.
- Schütz, Alfred (2002). Der Fremde. Ein sozialpsychologischer Versuch. In Peter-Ulrich Merz-Benz & Gerhard Wagner (Hrsg.), *Der Fremde als sozialer Typus. Klassische Texte zu einem aktuellen Phänomen* (S. 73-92). Konstanz: UVK.

Simmel, Georg (2002). Exkurs über den Fremden. In Peter-Ulrich Merz-Benz & Gerhard Wagner (Hrsg.), *Der Fremde als sozialer Typus. Klassische Texte zu einem aktuellen Phänomen* (S. 9-38). Konstanz: UVK.

Simmel, Georg (2005). Georg Simmel an Semen Lozinskij. Brieffragment von 1897 oder 1898. In ders., *Briefe 1880-1911. Gesamtausgabe, Bd. 22* (S. 252-255). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Strauss, Herbert A. (1981). Zur sozialen und organisatorischen Akkulturation deutsch-jüdischer Einwanderer der NS-Zeit in den USA. In Wolfgang Frühwald & Wolfgang Schieder (Hrsg.), *Leben im Exil. Probleme der Integration deutscher Flüchtlinge im Ausland 1933-1945* (S. 235-259). Hamburg: Hoffmann und Campe.

Treiber, Hubert & Sauerland, Karol (Hrsg.). (1995). *Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise. Zur Topographie der geistigen Geselligkeit eines Weltdorfes 1850-1950*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Tocqueville, Alexis de (1935). *Autorität und Freiheit. Schriften, Reden und Briefe*. Zürich: Rascher.